

Paz Intercultural y *Sumak Kawsay* ¿Un encuentro con el origen?

Intercultural Peace and Sumak Kawsay. A encounter with the origin?

ALENA KÁRPAVA

Universidad Nacional de Educación, UNAE
alena.karpava@unae.edu.ec

RUTH MOYA

Universidad Nacional de Educación, UNAE
ruthmoyatorres@yahoo.com

Abstract

In the study of Irenology, in 2003, Fernández Herrería proposed the concept of the Intercultural Peace, interpreted as a balance between Interior, Social and Gaia Peace. Our interest in this approach, the search for answers to questions about the overlap of the multi- and intercultural concepts, and about the practice of intercultural peace in the context of the loss of identity in the native and immigrant population, made us to get establish contact with different cultures. In Ecuador, we found rich documental information on the studied subject. Following the qualitative study methodology, we did a biographical interview with Ruth Moya, an expert in cross-cultural research and advisor for Intercultural Education Bilingual Programs in Latin America. The analysis of the state of the question and the interview allowed establishing parallelisms between the theoretical foundation of Intercultural Peace and the practice of the Sumak Kawsay indigenous Philosophy. As a future projection this research proposes the development of the anthology of diverse cultural wisdom about peace in order to strengthen the empirical, methodological and theoretical knowledge of Intercultural Peace.

Key words: Intercultural Pace, Sumak Kawsay, Human Rights, identity, multiculturalism, Interculturalism, Irenology.

Resumen

En el marco del estudio de Irenología, en el año 2003, Fernández Herrería propuso el concepto de la Paz Intercultural, visto como equilibrio entre la Paz Interior, Social y Gaia. El interés por este enfoque del estudio de la paz, la búsqueda de respuestas a las múltiples preguntas sobre el solapamiento de los conceptos *multi- e interculturalidad*, sobre la práctica de la *paz intercultural* en los contextos de la pérdida de la identidad en la población nativa e inmigrante, nos llevó a establecer contactos con diversas culturas. En Ecuador encontramos una rica base documental sobre el tema estudiado. En el marco del estudio cualitativo tuvimos la oportunidad de realizar una entrevista biográfica a Ruth Moya, experta en la investigación intercultural y asesora de diversos Programas de Educación Intercultural Bilingüe en América Latina. El análisis del estado de la cuestión y de la entrevista realizada, permitió establecer paralelismos entre la fundamentación teórica occidental de la *Paz Intercultural* y la práctica de la Filosofía indígena *Sumak Kawsay*. Como proyección futura proponemos elaboración de la antología de diversos saberes

culturales sobre la paz con el fin de fortalecer el saber teórico-metodológico-empírico de la Paz Intercultural.

Palabras claves: Paz Intercultural, Sumak Kawsay, Derechos Humanos, identidad, multiculturalidad, interculturalidad, Irenología

1. Introducción. Estado actual del estudio de la Paz Intercultural

Hace unos cinco años nuestra atención está centrada en la teorización del concepto de la *Paz Intercultural*, que nace de la reflexión de Fernández Herrería (2003, 2004) sobre la paz y la interculturalidad. El acercamiento al concepto planteado fue realizado desde el estudio irenológico, desde una perspectiva holística, epistemológica, histórica, educativa, destacando la importancia del diálogo entre las culturas. La *Irenología*, una ciencia joven, que estudia la paz, desde la paz y para la paz, apenas está construyendo su marco teórico-metodológico. De hecho, todavía el mundo científico no dispone de un manual de consulta para los investigadores que inician su camino en este campo, al contrario de la ciencia de *Conflictología*, reflejada en varios manuales, por ejemplo, propuesto por Leonov (2001, 2015) en Rusia o Vinyamata (2007, 2015) en España. La carencia de una sólida base teórico-metodológica en este campo lleva a muchos investigadores a la reiteración, reflejada en la necesidad de volver a la construcción del concepto de paz cada vez que se presenta una nueva reflexión.

La generación de un nuevo enfoque del estudio de la paz, el enfoque intercultural, también llevó a Fernández Herrería (2003) a la reflexión sobre la ciencia de la paz y sobre la percepción de esta última por distintas culturas occidentales y orientales. El autor ofrece una amplia y rica recopilación teórica de las definiciones e interpretaciones de paz, vistas desde distintas culturas, desde distintas épocas históricas y desde distintas confesiones religiosas: *Eiréne* griega; *pax romana*; *Salam* en la tradición árabe islámica; *Shalom* en la tradición hebrea; *paz* en la tradición cristiana; cosmovisiones orientales clásicas, como el *jainismo*, *budismo* o el principio del *ahimsa*, un término sánscrito, vinculado a la filosofía de *no violencia*, introducido en el Occidente por Mahatma Gandhi y el discurso sobre la *no-violencia/noviolenca*; las filosofías orientales modernas que configuran el movimiento *neohinduísta*; el concepto trinómico de *Yin, Yang y Tao* en el pensamiento chino, que percibe la paz como armonía entre todos los miembros de un mismo colectivo, unidos al cosmos. Así mismo, el autor destaca el papel de los movimientos pacifistas, como el *pacifismo de la no violencia*, el *pacifismo internacionalista ilustrado y liberal europeo*, el *pacifismo socialista internacionalista*, el *pacifismo antinuclear* y el *pacifismo humanitario*, en la lucha por una sociedad sin violencia.

La teorización de la *Paz Intercultural* lleva a Fernández Herrería (2003) a considerar tres ejes en el estudio de la paz, desarrollados a partir del pensamiento filosófico de *Krishnamurti*, nacido en la India colonial, ya partir de la teoría del triángulo de la violencia y el triángulo de la paz, propuesta por el sociólogo y matemático noruego *Galtung*. Estos ejes constituyen la *Paz Interior* (equilibrio con uno mismo), la *Paz Social* (respeto a todas las

generaciones de los Derechos Humanos, y principalmente a los Derechos de Solidaridad y la *Paz Gaia* (Derechos de Naturaleza).

Tras la primera conceptualización de la Paz Intercultural, en el inicio de los años dos mil, Fernández Herrería (2003, 2004) se aparta del tema, regresando a él en el año 2015. En su nuevo escrito el autor recupera la idea de la importancia de la unificación de las vivencias interna, social y ecológica de la paz, recurre al concepto de la *Ecología Profunda* y a la carta del *indio Seattle*, jefe de los Duwamish, grupo indígena de Estados Unidos, ejemplificando el respeto a la naturaleza y a la vida a través de la cosmovisión de las culturas ancestrales. No obstante, el autor no llega a definir el concepto de la Paz Intercultural, tampoco quedan claras sus características, vinculadas a las tres formas de paz antes mencionadas, o su aplicabilidad a la realidad de los inmigrantes o de la población autóctona, sumida a los procesos de la pérdida de identidad, a la necesidad de creación de los espacios de interacción positiva entre distintas culturas u otros problemas que atañen al *otro* y a la interacción con él.

La inquietud por responder a éstas y otras cuestiones nos llevó a profundizar en el estudio de la *paz intercultural*. En el momento actual dicho estudio está en el proceso de deconstrucción y reflexión. El análisis del fenómeno de la *interculturalidad* nos condujo a América Latina, y concretamente a Ecuador, donde la discusión sobre este tema está latente desde la entrada de los años 70 del siglo pasado. En el presente escrito ofrecemos al lector un breve examen de la presencia, importancia e interpretación de la *interculturalidad* en la realidad ecuatoriana, su diferenciación de la *multiculturalidad*, su reflejo en los documentos legislativos, su origen en la filosofía intercultural andina, su vinculación con el *Sumak Kawsay* (traducido como *Buen Vivir* por el nuevo discurso político), que representa la cosmovisión ancestral *kichwa* de la vida, que destaca la importancia del equilibrio -*Paktakausay*-individual, familiar, colectivo, así como el respeto a la naturaleza. El concepto de *Sumak Kawsay* nos lleva a pensar sobre el lugar de la cosmovisión andina en la generación de la idea occidental de la paz, y concretamente de la *paz intercultural*.

Con el fin de enriquecer el discurso teórico recurrimos a la metodología cualitativa, al método de Historias de Vida, haciendo uso de entrevista biográfica, realizada a los padres del estudio de la *interculturalidad* en Ecuador. En este artículo invitamos al lector formar parte de la entrevista con Ruth Moya, responsable del diseño curricular de la lengua *kichwa* en varios países latinoamericanos, coordinadora académica de Lingüística Andina y Educación Bilingüe en la Universidad de Cuenca (Ecuador), asesora del Programa de Educación Bilingüe Intercultural en Guatemala, coordinadora de formación de profesores bilingües, encargada de la elaboración de las Políticas Públicas de Educación Intercultural Bilingüe y currículum bilingüe en Honduras, Nicaragua y México, responsable de elaboración de los programas de inclusión intercultural y educación para la población adulta en Bolivia, evaluadora de los proyectos de investigación de Educación Intercultural Bilingüe en Perú, autora del currículum de Educación Intercultural Bilingüe en los proyectos educativos de Ecuador, Perú y Bolivia, asesora regional de los proyectos de Educación Intercultural Bilingüe en Guatemala, Honduras y Nicaragua, coordinadora y organizadora de

Simposios de Educación Intercultural Bilingüe en Holanda y Ecuador (Quito), así como autora de múltiples obras que abarcan la problemática del discurso intercultural.

Como perspectiva del estudio de la *paz intercultural* se plantea analizar los programas internacionales, promotores de la interculturalidad, que podrían aportar la información necesaria para la fundamentación de una base teórico-empírica del constructo de la Paz Intercultural, dirigido a la creación de los espacios de interacción positiva entre las culturas.

2. Metodología del estudio

2.1. Justificación del problema

En el estudio previo (Kárpava, 2013) hemos iniciado la reflexión sobre la *paz intercultural*. Para este fin hemos tratado de analizar tanto los discursos sobre la paz, como los discursos sobre la interculturalidad e multiculturalidad. Hemos ofrecido algunas explicaciones al distinto uso de estos términos vinculados, en el ámbito europeo, a los procesos migratorios y distinguidos por la inclinación del inmigrante por la *asimilación*[en caso de *multiculturalidad*: respuesta negativa a la necesidad de mantener la identidad cultural y afirmativa al contacto intercultural (Basabe, Zlobina y Páez, 2004) o *integración* y aceptación de la identidad bicultural[en el caso de *interculturalidad*: respuesta afirmativa al deseo de mantener tanto la identidad cultural, como el contacto intercultural (Basabe, Zlobina y Páez, 2004). No obstante, consideramos que la comprensión de la *paz intercultural*, así como el análisis de las cosmovisiones similares, presentes en otras culturas, precisa una mayor reflexión.

2.2. Objetivos

El objetivo general de nuestro estudio, que está en el proceso de construcción, consiste en la teorización del marco teórico-metodológico del concepto de la *paz intercultural*. Para este fin, uno de los objetivos específicos (que trataremos en este trabajo) marca la necesidad de analizar la historia del término intercultural en su cuna, en América Latina, y concretamente a Ecuador; examinar los marcos legislativos que lo sostienen y estudiar las posibles manifestaciones de la paz intercultural en las expresiones ancestrales de las culturas andinas.

2.3. Método y herramientas

Nuestro trabajo, desde el marco teórico, recurre al análisis del estado de la cuestión, a través de un breve examen de los documentos que hacen alusión a la interculturalidad, a la filosofía intercultural y el Buen Vivir intercultural. Desde la investigación cualitativa se acude a la metodología de *historia de vida*, que abre el camino a la reflexividad sobre una

vida en particular, contextualizada en un marco temporal y en un grupo social y entorno determinados (Camposet *al*, 2011). Según Hornillo Araujo y Sarasola Sánchez-Serrano (2003: 375) dicha metodología “hace referencia al relato colaborativo de toda o parte de la vida de un individuo oralmente deliberado”, que da sentido a las acciones o experiencias pasadas, presentes o futuras, permite la reconstrucción de los acontecimientos y proporciona la información desde la fuente principal. En el transcurso de la investigación recurrimos a la *entrevista biográfica*, como herramienta de la recopilación de los datos. Dicha entrevista fue realizada a Ruth Moya, investigadora que hace treinta años inició el estudio de la interculturalidad en América Latina. La entrevista biográfica, además de aportar un valioso material vivencial del proceso de la construcción de la *interculturalidad* en Ecuador nos guio en la reflexión sobre el constructo del concepto de la *paz intercultural* y su relación con la cosmovisión de los pueblos ancestrales andinos, *Sumak Kawsay*.

3. La Interculturalidad, la Paz Intercultural y el Sumak Kawsay

En nuestros escritos anteriores hemos tratado de profundizar en el estudio del concepto de la *Paz Intercultural*, llevándolo a la realidad de los inmigrantes eslavos en Granada (Kárpava y Bedmar, 2015) y al espacio de la ex Unión Soviética, donde se da el caso de la indefinición y de la crisis de la identidad cultural en la población postsoviética (Kárpava, 2014). El proceso de investigación nos llevó a una de las Repúblicas de la Federación Rusa, Udmurtia, destacada por su multiculturalidad, donde, gracias a la colaboración con el grupo de Investigación “*Valores emergentes, Educación Social y Políticas Sociales*” y con el *Instituto de la Paz y los Conflictos* de la Universidad de Granada, nació el *Instituto Internacional de Paz, Conflictología y Mediación*, donde la *Paz Intercultural* se convirtió en una de las líneas principales de investigación. Durante la colaboración con la Universidad de Udmurtia fue formulada una pregunta relacionada con la discusión sobre la indistinción, similitud, sinonimia entre los conceptos *multiculturalidad* e *interculturalidad*, en su relación con el diálogo de las culturas.

En los estudios previos (Kárpava, 2013) hemos planteado la recuperación de la opinión de distintos autores sobre la definición de los conceptos *multiculturalidad* e *interculturalidad*, destacando el trabajo de Giménez Romero (2003, 1997). El autor distingue dos planos en el tratamiento de estos términos: el plano de la realidad social (*multi/interculturalismo*) y el plano de cómo tiene que ser la realidad social (*multi/interculturalidad*). El primero trata los derechos a la diferencia y el segundo las políticas públicas que permiten ejercer estos derechos. Giménez Romero (2003) se refiere con el término *multiculturalismo* a los derechos a la diferencia, a las políticas del reconocimiento, a la ciudadanía multicultural y a la libertad cultural, al “derecho de expresar, vivir, manifestar, transmitir, nuestra forma de ser, sentir y pensar pautadas por nuestra herencia, identidad y pertenencia cultural, étnica, religiosa o lingüística” (Giménez, 2003: 14). A su vez, el término *interculturalismo* lo vincula a las relaciones interculturales, interétnicas, interreligiosas o interlingüísticas que se establecen entre diferentes grupos culturales y a las propuestas

sobre cómo deben ser esas relaciones, en cuanto a una determinada praxis sobre el tratamiento y gestión de la diversidad cultural. No obstante, el estudio no permite establecer una distinción clara entre los sujetos representados por cada uno de estos conceptos.

El siguiente destino en estudio de la Paz Intercultural era Ecuador, cuya diversidad cultural y la percepción de la realidad por los pueblos autóctonos, aportaron respuestas muy valiosas a las incógnitas en torno al tema de nuestro interés. Ecuador es un país cuya población apenas supera 16 millones, pero cuenta con 14 nacionalidades y 18 pueblos indígenas, reconocidos por el Consejo Nacional de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos de Ecuador (CODENPE). Un país donde hasta la actualidad la población es jerarquizada según su etnicidad, en función de su autodeterminación como mestizo (71.9 %), montubio (7.4 %), afroecuatoriano (7.8 %), indígena (7.1 %), blanco (7.0 %) u otro (0.4 %) (UNICEF, 2004). La necesidad de normalizar la interacción entre esta policromía cultural desembocó en un amplio abanico de documentos que coordinan, regulan, aconsejan, reflejan, aportan, discuten las *relaciones interculturales*. Entre ellos se encuentran aquellos que nos ayudan a profundizar en la construcción del concepto de la *paz intercultural*, a través de la comprensión de las nociones de *interculturalidad* y de *Sumak Kawsay*:

3.1. Constitución de la República de Ecuador (2008)

La Constitución de la República de Ecuador (2008) señala que el Estado es plurinacional, reconociendo de esta manera las propuestas en torno a la existencia de las nacionalidades ecuatorianas (no solo una nacionalidad, la “ecuatoriana”), a partir del reconocimiento de la existencia histórica de su diversidad histórico-social, desarrollada y constituida antes de la formación del Estado nacional, que se define después de la independencia de España. La Constitución de 2008 garantiza los derechos histórico-culturales y destina algunos apartados al respeto del Derecho a la identidad cultural, intercambio cultural, cohesión social y promoción de la igualdad en la diversidad (Sección 4, artículos 21-25). En el Capítulo cuarto se recogen los Derechos de las comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas, el pueblo afroecuatoriano, el pueblo montubio a desarrollar libremente su identidad, sus costumbres y tradiciones y a no ser objeto de racismo, xenofobia u otras formas de intolerancia y discriminación; derechos a sus tierras comunitarias, a la promoción de sus prácticas de manejo de biodiversidad; a desarrollar sus prácticas de convivencia social; a no ser desplazados; a desarrollar sus conocimientos colectivos; a promover la medicina tradicional, a preservar su patrimonio cultural e histórico; a potenciar la educación intercultural bilingüe; a participar en los organismos oficiales; a respetar el pluralismo y la diversidad cultural, etc. Así mismo, la Constitución designa un apartado al concepto *Sumak Kawsay*, proveniente de la filosofía indígena. En el Capítulo segundo, relativo a los Derechos del Buen Vivir, se hace mención al Derecho de acceso al agua y a la alimentación, al ambiente sano, ecológicamente equilibrado, que garantice la sostenibilidad y el buen vivir; al uso de las tecnologías ambientalmente limpias y energías alternativas no contaminantes. El Capítulo séptimo recoge el Derecho de la naturaleza o de la *Pachamama*. El Capítulo noveno hace referencia al Derecho a la colaboración en

el mantenimiento de la paz y de la seguridad. Son algunos de los Derechos que van encaminados al desarrollo y respeto de aquello que en otras latitudes se ha llamado la *paz intercultural*. En Ecuador se ha empleado un concepto propio, *Sumak Kawsay*, de origen indígena (kichwa), muy cercano a la concepción de la unidad de la Paz Interna, Paz Social y la Paz Gaia, a la que hacía referencia Fernández Herrería (2003, 2015).

3.2. Plan Nacional de Buen Vivir (Sumak Kawsay), 2013-2017

El Plan Nacional de Buen Vivir toma su denominación de la filosofía, ideología cultural de los pueblos andinos, y concretamente de los indígenas de cultura *quichua* ecuatorianos, *aymaras* bolivianos y *quechuas* peruanos (Hidalgo-Capitán, Guillén y Deleg, 2014). Esta concepción ha sido acogida por los intelectuales que favorecen el cumplimiento y ejercicio de los derechos indígenas, que destacan la importancia del respeto de los principios, conocimientos, tradiciones culturales de los pueblos originarios de América Latina. Así mismo este concepto ha sido asumido, comparado con sus propias tradiciones o traducido por líderes de otros pueblos indígenas de distinto origen cultural. Como se señala a través de un organismo encargado de la política pública ecuatoriana: «El *Sumak Kawsay* fortalece la cohesión social, los valores comunitarios y la participación activa de individuos y colectividades en las decisiones relevantes, para la construcción de su propio destino y felicidad. Se fundamenta en la equidad con respeto a la diversidad, cuya realización plena no puede exceder los límites de los ecosistemas que la han originado. No se trata de volver a un pasado idealizado, sino de encarar los problemas de las sociedades contemporáneas con responsabilidad histórica» (SENPLADES, 2013: 21).

La idea del *Buen Vivir*, la traducción que adoptó el pensamiento indígena *Sumak Kawsay*, es tomada como plataforma para la reflexión intercultural, para un desarrollo alternativo de la sociedad actual. Aunque este concepto está estrechamente relacionado con la filosofía del pueblo quichua, como se acaba de sugerir, no es algo ajeno a los demás pueblos indígenas. Así, los miembros de la cultura Aymara hacen uso del término *Sumak Qamaña*, entendido como la plenitud de la vida, el bienestar social, económico y político, como un desarrollo integral de los pueblos. *Qamir Qamaña Qapha* entiende la riqueza de la vida como riqueza material y espiritual; como autorrespeto, bienestar personal y social, así como la resistencia a la imposición colonial de la forma de vida occidental. *Sumak Kawsay*, que da el nombre al Plan Nacional de desarrollo, tiene como prioridad la vida en armonía con uno mismo, con la sociedad y con la naturaleza [muy acorde a la consideración de Fernández Herrería (2003) sobre la paz intercultural, vista desde el equilibrio de la paz interior, social y gaia].

La cultura *Guaraní*, entiende bajo *Ñande Reko* la forma de existencia, forjada a base de la libertad, felicidad, cooperación y reciprocidad, enfocados en la búsqueda de la «Tierra sin mal». Incluso, culturas como la *kuna* o las culturas amazónicas *Achuar*, o shuar, o la cultura sápara, guerreras en su origen, integran filosofías cercanas a la del *Sumak Kawsay*. Los *Achuar* y los *shuar* explican *Shiir Waras* como una paz doméstica, interior, como vida en la armonía y el respeto hacia la naturaleza.

Para la cultura *Kuna* el concepto *Balu Wala* forma base del pensamiento filosófico de las acciones individuales y colectivas de los pueblos autóctonos, directamente relacionadas con el universo, la naturaleza y la humanidad, que forman la base ética y moral de las relaciones con el medio ambiente, el desarrollo y la sociedad educada en armonía, respeto y equilibrio (AA.VV, 2011). Según el trabajo de Hidalgo-Capitán, Guillén y Deleg (2014), *Sumak Kawsay*, desde un punto de vista general, busca la armonía en el seno de cada hogar en las culturas andinas, entendiendo que esta armonía necesariamente tiene que estar basada en el buen vivir de la comunidad. El bienestar personal no puede existir sin el bienestar social, que requiere de la solidaridad con toda la comunidad y, puntualmente, con los más necesitados, con los mayores y con las mujeres viudas. Por esto también es importante el desarrollo de tales valores como la ayuda, la generosidad, la obligación de recibir, la reciprocidad, el consejo (normalmente de los mayores, por tanto el respeto hacia ellos) y la escucha, que induce a la sabiduría y respeto de las normas sociales.

La integración de las prácticas de la cultura de los pueblos indígenas llama a la reflexión sobre la revalorización de los valores del mundo occidental, aportando la importancia del bienestar emocional, equilibrio con el otro, la calidad de la vida que, además de los aspectos materiales, debería integrar la vivencia de la felicidad y la plenitud de la vida espiritual. Desde la sabiduría de los pueblos ancestrales la diversidad del conocimiento se contrapone a la dominación de un único saber transcultural, empoderando el encuentro positivo de las culturas, el diálogo, la aceptación y el respeto del otro.

En el caso ecuatoriano, en la misma Constitución del 2008 se establece que la naturaleza es sujeto de derechos. En el Plan Nacional de Buen Vivir 2013-2017 se borra la frontera entre la sociedad y la naturaleza, enseñando que el ser humano es una parte integrante e inseparable de la misma. El Plan hace hincapié en la necesidad de fomentar el respeto hacia la diversidad de los pueblos y las comunidades, hacia la diversidad de las lenguas y las manifestaciones culturales, así como hacia todos los seres: los animales, plantas, agua, tierra. Con todo esto, el Plan de Buen Vivir no es un regreso al pasado, no es una mirada anti-tecnológica, sino la construcción de un futuro distinto al determinado por el desarrollo convencional (AA.VV, 2011). La recurrencia a la filosofía indígena es una respuesta al «descrédito de los Estados-Nación, como manifestación de la crisis de Modernidad, ante la pérdida de su capacidad para regular las economías nacionales y satisfacer las demandas de las sociedades nacionales, que terminó generando estrategias de resistencia ante las propuestas neoliberales desde los años noventa del siglo XX» (Hidalgo-Capitán, Arias y Ávila, 2014: 38).

El pensamiento indígena de *Sumak Kawsay* es caracterizado por nueve aspectos, entre ellos:

- Concepción el *Buen y Mal Vivir* (el Buen Vivir se logra a partir del equilibrio con uno mismo, con los demás y con la naturaleza. El Mal Vivir está relacionado con la pérdida de la identidad y la aculturación por los valores occidentales).
- *Identidad*, como parte de *Sumak Kawsay*, como factor indispensable para la búsqueda, restauración, conservación de su propia cultura, tradiciones, costumbres ancestrales

y valores que permiten vivir en armonía con uno mismo, con la sociedad y con la naturaleza.

- La *estrategia política* que permita alcanzar *Sumak Kawsay*. Fundación del marco legislativo que reconozca la pluralidad del Estado y de los derechos de los pueblos en igualdad de condiciones.
- La *financiación del proyecto* de implementación de *Sumak Kawsay* como nuevo Proyecto del Estado del “Socialismo de Buen Vivir” tiene que basarse en los valores indígenas de solidaridad, ayuda, generosidad, reciprocidad, sin adoptar necesariamente la forma monetaria.
- Las *relaciones internacionales* tienen que verse en la cooperación con la autosuficiencia económica del territorio sin imposición de los valores occidentales. Las variables económicas, políticas, sociales, culturales, ambientales, territoriales interactúan entre sí en una sociedad regida por el *Sumak Kawsay* (Hidalgo-Capitán, Arias y Ávila, 2014).

La interculturalidad (*kawsayypura*¹) es interpretada en la filosofía del *Sumak Kawsay* como la relación de equidad entre las comunidades, donde ningún grupo está por encima del otro. Es una respuesta a las políticas públicas del Estado colonial, donde se producía la aculturación y la homogenización de los pueblos indígenas en función del modelo de la cultura occidental. Es la lucha por el derecho a la diversidad cultural, al reconocimiento de los pueblos ancestrales, sus lenguas, sus culturas, su participación en la sociedad. Es reconocimiento de las distintas aspiraciones y particularidades de colectivos variados. Es el diseño de las políticas de potenciamiento de las identidades locales, de respeto y armonía de la convivencia, del fortalecimiento de las relaciones equilibradas en el marco personal, social y en contacto con la naturaleza. Es la garantía de las condiciones de igualdad para todos los grupos sociales. Es la creación de una nueva institucionalidad flexible ante la diversidad económica, social, cultural y política. Es la autodeterminación de la población autóctona, que recupera la capacidad de la toma de decisión sobre su futuro, que aportará al Buen Vivir del Otro (Hidalgo-Capitán, Arias y Ávila, 2014).

3.3. Filosofía Intercultural

La *Filosofía Intercultural* es un enfoque, donde irrumpen los pensamientos filosóficos de distintas culturas andinas, que generan respuestas a las inquietudes generadas por los avances del proceso de Globalización y Eurocentrismo. Dicha filosofía adquiere un mayor desarrollo a finales de los años 70 del siglo pasado. En el área de la Filosofía Intercultural son destacados tales autores, como el filósofo austriaco *Franz Martin Wimmer* (1996), que defiende la necesidad de generar el *polilogo* con el Otro, que critica la mirada estereotipada hacia el extraño, que apoya la apertura y la comprensión, la potenciación de la mutua ilustración, el fomento del entendimiento y de la paz; *Raúl Fornet-Betancourt* (1997), filósofo cubano, que apuntaba a la necesidad del descentralismo europeo y de la construcción de los espacios abiertos para el diálogo intercultural de saberes ancestrales en el marco de la

1. Del kichwa *kawsay*, ‘cultura o vida’ y de *pura* ‘entre’ iguales o desiguales (Moya, 2004).

filosofía latinoamericana de inculturación y liberación; *Ram Adhar Mall* (1998), alemán, profesor de Filosofía, presidente y fundador de la sociedad Internacional para la Filosofía Intercultural, la que ve como mediadora entre el pensamiento filosófico universal y local de un determinado pueblo; *Raimundo Pániker Alemany* (Panikkar, 2006), filósofo español, que buscaba la interacción entre el pensamiento occidental y oriental, destacando la importancia del diálogo y la construcción del lenguaje plural y abierto, comprometido y contextualizado.

La finalidad de la *Filosofía Intercultural* es la superación del dominio histórico de la filosofía occidental; reconocimiento de la diversidad de las tradiciones filosóficas; potenciación de los diálogos o polilogos entre los representantes de distintas culturas, basados en el reconocimiento, respeto, aceptación, cooperación; fomento de las condiciones necesarias para las interacciones transculturales que colaboren con la legitimación del saber filosófico universal donde estén representadas todas las culturas. La Filosofía Intercultural trata de dar respuesta a los problemas desencadenados por la globalización económica neoliberal; a la homogeneización de las culturas minoritarias y su asimilación por la cultura europea, que lleva a la crisis y pérdida de la identidad cultural; a los problemas de la degradación de la naturaleza y la desvinculación del hombre de la misma.

La reflexión sobre la Filosofía Intercultural no podría tener lugar sin la referencia a la aportación de los pueblos de *Abya-Yala* (América Latina) y la cosmovisión andina. Uno de autores preocupados por reflejar el pensamiento de los pueblos autóctonos de los Andes es Estermann (1998), filósofo suizo, que durante los años 90 del siglo XX trabajó en Perú en contacto directo con la población autóctona. Este autor ofrece su reflexión sobre la interculturalidad desde la Filosofía Intercultural a partir del diálogo con el *runa* (hombre indígena, en kichwa) y su percepción de la realidad. Es una percepción diferente a la occidental, porque el *runa* siente la realidad antes de pensarla, estableciendo una relación afectiva con ella. Según el autor, la aceptación y la comprensión del otro empieza por rechazar la consideración de superioridad del saber occidental, por la búsqueda de los sinónimos, equivalentes en la cultura propia que puedan explicar la realidad del Otro, por apartarse de la razón cerrada y tratar de entender el simbolismo del lenguaje andino. El autor ofrece algunos neologismos nacidos de la fusión del pensamiento de los pueblos andinos con la sufijación griega, como el concepto de *pachasofía* (*cosmología andina*), que podría significar el conocimiento o la sabiduría de la *pacha*-unificación del tiempo, espacio, orden, estratificación, cosmos en la relación con el equilibrio personal, social del hombre, la persona en general, y su interacción respetuosa con la naturaleza. *Runasofía*² (*antropología andina*), que no reconoce *el ser*, sino el *no ser* individualizado. El hombre es el puente entre distintos estados de *pacha*. El hombre en su unidad no significa nada, su equilibrio y paz sólo pueden ser concebidos en la relación con los demás. La paz individual puede existir, sólo en la unidad del grupo, como reconocimiento ser parte del sujeto colectivo. *Ruwanasofía* (*ética andina*) ve al hombre en relación con los valores, como los que ya destacamos anteriormente, la ayuda, la generosidad, la obligación de recibir, la

2. La palabra kichwaruna significa 'hombre o persona en general'. La palabra para indicar el sexo masculino es *kari* (Moya, 2004).

reciprocidad, el consejo y la escucha, basados en los principios de la racionalidad andina: correspondencia, complementariedad y reciprocidad. *Apusofía* (*teología andina*³), representada a través del sincretismo cultural y religioso, fusiona las creencias politeístas andinas y el monoteísmo cristiano, definiendo como sagrado todo lo que rodea al hombre porque todo es parte del cosmos y de lo divino. La interculturalidad es vista por el autor como la apertura hacia los saberes, cosmovisiones, culturas, expresiones de los demás, que enriquecen las experiencias propias sin renunciar la identidad, ni jerarquizar los saberes culturales.

3.4. Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los pueblos indígenas

La Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los pueblos indígenas fue firmada en el año 2007 como respuesta a la política de discriminación y colonización de los pueblos autóctonos. Es el resultado de una larga lucha por el derecho a disponer del territorio comunitario, a tener acceso a los recursos, a la elección de la forma de desarrollo en concordancia con los intereses locales, a no ser víctimas de la discriminación, esclavitud, opresión de cualquier tipo, al respeto de la práctica tradicional y cultural, a la educación de los hijos en concordancia con las costumbres locales, siempre que éstas no vayan en contra de los Derechos del Niño, a la autodeterminación y la preservación de la identidad propia, a la libertad de conservación de la diversidad lingüística, cultural, regional, tradicional (ONU, 2007). En el artículo N°33 se destaca la importancia del Derecho a la determinación de la identidad en función a las costumbres y tradiciones de aquella cultura con la que la persona se autorrelaciona. El Derecho a la identidad es una de las cuestiones claves en la discusión sobre la necesidad de reconocimiento legal de los Derechos Interculturales, no sólo en el contexto de América Latina, sino en el marco mundial donde se produce la introducción de la política de Globalización de la economía neoliberal que difumina las identidades propias, aportándoles una supuesta y única identidad global.

3.5. Ley Orgánica de la Educación Intercultural Bilingüe

La Ley Orgánica de la Educación Intercultural Bilingüe (LOEI, 2011) es uno de los instrumentos que ayuda a fortalecer la interacción intercultural en Ecuador. Según esta Ley, los programas educativos deben respetar los Derechos de las comunidades, pueblos y nacionalidades a cuidar y preservar las identidades en concordancia con sus metodologías de enseñanza y aprendizaje. El Estado garantiza el acceso gratuito a la educación inicial, básica y contribuye al acceso a la educación superior; la libertad lingüística y cultural; el apoyo en el desarrollo y mejora del sistema de la enseñanza intercultural bilingüe, en concordancia con los criterios de calidad y diversidad cultural, con el fin de recuperar,

3. La palabra *apu* hace referencia a la divinidad o al ser encarnado de los seres de la naturaleza, como las montañas y los cerros. También indica las condiciones de liderazgo o la condición de ser jefe o jefa, atribuidas a una persona real.

conservar y difundir los saberes ancestrales, así como apoyar el renacer de las identidades nacionales, su reconocimiento, respeto y aceptación por toda la sociedad ecuatoriana (LOEI, 2011).

Los documentos hasta ahora mencionados nos llevan a la reflexión sobre la importancia que se da la interculturalidad, a la filosofía intercultural y a la cosmovisión *Sumak Kawsay* de los pueblos autóctonos andinos en los programas políticos de Ecuador por medio de su inclusión en el Plan Nacional de Buen Vivir, fortalecido por otros documentos legislativos. Esta inclusión es el resultado de decenios de lucha de los líderes indígenas en colaboración con los intelectuales nacionales. Para entender este proceso en toda su profundidad recurrimos a la entrevista con Ruth Moya, una figura de referencia internacional en la construcción de la paz intercultural en América Latina a través de la fundación y coordinación de los programas de Educación Intercultural Bilingüe.

4. Fragmento de la entrevista con Ruth Moya

- *Buenas tardes, Ruth. Gracias por compartir su experiencia con nosotros. Buena parte de su vida Usted pasó en la lucha por el derecho a la interculturalidad y a la Educación Intercultural Bilingüe. En primer lugar, ¿cuándo y cómo nació el concepto de la Interculturalidad?*

En América Latina el término *Interculturalidad* surge por los años 70 del siglo pasado, concretamente en Venezuela, de la mano de Esteban Mosonyi, un lingüista que trabajaba con los pueblos indígenas de dicho país. Él fue el primero en usar el concepto de *interculturalidad*, en el marco de la segunda Cumbre indígena, celebrada en Barbados. Anteriormente se hablaba de las *relaciones interétnicas*, término que sustituyó al de las *relaciones dominicales*, cuya etimología nos lleva al concepto de la *dominación*. Desde una versión más democrática del pensamiento indigenista, la noción de las relaciones dominicales se discutieron particularmente en México, y tales debates se ampliaron al resto de América Latina, habida cuenta del rol de dicho país en la expansión de sus políticas indigenistas lideradas desde el Instituto Indigenista Interamericano (III)⁴. Más adelante, los planteos sobre la cuestión indígena hicieron referencia al *México Profundo*, para explicar las raíces históricas, culturales de la diversidad cultural mexicana. Muchos autores en aquel momento se acogieron a tal definición de lo “*profundo*”, por esto no era de extrañar que apareciera, en nuestro caso, la designación de *Ecuador Profundo* o incluso *América Profunda*. En realidad se trataba de un concepto muy controvertido, porque *lo profundo* hacía referencia sólo a los sectores populares, mientras la *profundidad* abarca no sólo a estos sectores, sino también a las élites gobernantes. A pesar de la controversia, el concepto de *lo profundo* se generalizó en los años 80 en América Latina. Ya a finales de los 70 fue introducido el concepto de *interculturalidad*, con el fin de superar los conceptos discutidos, como lo *profundo* y las *relaciones interétnicas*. Por otro lado, el concepto de *interculturalidad* vino a superar el anterior de *biculturalismo*, asociado a la Educación Bilingüe.

4. Las políticas indigenistas mexicanas han sido debatidas de manera crítica en México y en países de América Latina, conduciendo a una revisión de sus principales presupuestos.

En los años 80, y sobre todo en los 90, a Ecuador llegó otra discusión relativa al concepto de *diversidad étnico-social* y *étnico-nacional*. Este nuevo enfoque fue motivado por los acontecimientos previos sucedidos en Rusia y en China, en el marco de sus respectivas revoluciones. Eran momentos cuando las transformaciones económicas, políticas, socio culturales permitieron, en dichos países, el reconocimiento de las identidades diversas a las que fue dado un estatuto legal, se ofrecieron diversas opciones educativas, se llevaron a cabo los procesos de recuperación cultural, histórica y lingüística. Si por un lado, esta nueva discusión emergía de esta observación de lo que ocurría en otras partes del mundo, en Ecuador se procedía a la recuperación de los conceptos propiamente locales de auto-signación de los sujetos colectivos como *nación*⁵ o como *nacionalidad*. Pero surgió otro debate. El concepto de *nación* encerraba cierta confusión o ambigüedad porque conducía a la reflexión sobre el *Estado Nación* y a la revisión de su significado⁶. Así, aparecieron nuevas referencias para el debate – las nociones de *pueblo* y de *nacionalidad*. La disputa en torno a la preferencia de uso entre el *pueblo* y la *nacionalidad* duró como veinte años o más. Algunos autores o líderes sociales favorecían el concepto *pueblo*, otros *-nación* y otros *-nacionalidad*, imponiéndose este último como concepto definitivo en Ecuador. Esto dio lugar a la introducción de otro término: *plurinacionalidad*. En Ecuador y en Bolivia este tipo de discusiones tuvo cierto paralelismo, con el resultado de que en Ecuador (Constitución de la República de Ecuador, 2008) y en Bolivia (Nueva Constitución Política del Estado, 2009) concluyeron en la definición de los respectivos Estados como *Estados plurinacionales e interculturales*.

En Ecuador se desarrolló del concepto de *interculturalidad*, reconocía una premisa fundamental: la presencia de los procesos coloniales, tanto internos como externos. Una de las premisas que ayudaría comprender el concepto de *interculturalidad* consistía en reconocer presencia de las contradicciones y tensiones sociales internas, cuyo origen no era el flujo inmigratorio, como sucedía en los países centrales, sino en las contradicciones sociales y económicas producidas por los procesos de colonialismo interno. Ya en los años 80 estuvo presente la discusión sobre las nociones *colonialismo*, *colonialidad*, *colonización* y *descolonización*, admitiendo que las élites nacionales ejercían el poder, tanto por medio de la imposición de una ideología supuestamente unitaria, cristalizada en la vida cotidiana de la gente por medio de múltiples formas de opresión social, de la exclusión [violen-

5. viejo concepto de nación fue empleado por el pueblo shuar y situado en un nuevo contexto, el del reconocimiento de sus derechos colectivos, particularmente los derechos al territorio ancestral. Este enfoque se dio desde la constitución de la Federación Shuar, en 1972. Tales conceptos dieron lugar a la defensa y legalización de los territorios shuar y, poco después dieron origen, sobre todo en las áreas de foresta tropical amazónica y costeña, a la lucha por los territorios ancestrales, mientras que en la Sierra continuaron las luchas por la tierra, posteriormente concebidas como luchas igualmente territoriales.

6. Lo importante de este debate es la comprensión de la naturaleza del Estado Nación en los países objeto de procesos de dominación colonial, en los cuales sus élites re-crearon los justificativos morales y ontológicos de su propio rol y de su papel hegemónico, naturalizando en las relaciones de explotación y de opresión. Como lo señalaba, más tarde, Stefano Varese (2011) dos han sido las consecuencias de la constitución del Estado Nación: 1) Los Estados nación han privilegiado derechos iguales de ciudadanía a quienes participan de manera idéntica en la “identidad ficticia” nacional, atribuyendo la desigualdad económica y social a la desigualdad cultural y étnica y 2) El Estado Nación crea políticas segregacionistas encubiertas, según las cuales a los colectivos -racializados y estratificados- se les asignan distintos niveles de ciudadanía y, por tanto, de poder económico, social y cultural.

cia cultural] y de la explotación social y económica [violencia estructural]. Entonces se empezó a discutir sobre las determinaciones de la *opresión*, la *explotación*, la *exclusión*, conceptos aparejados bajo el gran paraguas del *colonialismo interno*. La situación de los países latinoamericanos, periféricos respecto a las grandes metrópolis que ejercen el poder mundial, nos convertía en países subordinados, no sólo colonizados históricamente desde hace cinco siglos, sometidos a los procesos internos de *colonialidad* que continúan hasta el presente y sometidos, igualmente a las fuerzas de dicho poder mundial en la lógica de la globalización económica, social, cultural.

Este análisis nos llevó a la reflexión sobre la naturaleza de la *dominación interna, social y económica*, que remitía al concepto de las *clases sociales*, aunque sabíamos que no se trataba sólo de una sociedad de clases, sino de una sociedad donde a la par con las contradicciones sociales y económicas ocurrían diversas formas de *opresión* social y cultural. Estas formas de exclusión, explotación y opresión estaban íntimamente relacionadas con las formas del poder económico y social, así como con las del poder cultural, el poder religioso, el poder político. En los sectores organizados de la sociedad tales relaciones, progresivamente, dejan de ser percibidas como naturales y se termina asumiendo que estas relaciones de profunda desigualdad, exclusión, explotación y opresión deben entenderse a partir de las propias y contradictorias estructuras sociales. Este es quizá el aporte más significativo del concepto de interculturalidad desarrollado en el país, visto que se convierte en la simiente de nuevas formas y expresiones de la democracia, que tiene todavía mucho por recorrer.

Este tipo de discusión tuvo matices diferentes en distintos países de América Latina. Así, por ejemplo, sólo se reconoce unánimemente el fenómeno de diversidad, que se auto-explica a sí misma por el hecho indiscutible de que ser diverso significa ser diferente al otro. En el caso de Ecuador el discurso sobre la *diversidad* se estructuró a partir de la reflexión sobre la *colonialidad* y sobre la relación de las estructuras de poder. En este sentido las nociones de la *nación* y la *nacionalidad* siempre estuvieron en el marco de la comprensión de estas relaciones conflictivas, contradictorias, que apoyaban procesos de impunidad, eliminación de la memoria y supresión de cualquier mecanismo que llevara a la afirmación de la identidad propia.

En Ecuador el concepto de *interculturalidad* siempre fue comprendido desde el marco de contradicciones de diversa índole - social, económica, cultural y lingüística - referidas a la situación atravesada por los pueblos indígenas y los grupos sociales subalternos. En este marco también se dieron debates acerca de lo *popular*, sin embargo, en el marco de los movimientos indígenas esta dimensión no fue suficientemente explorada. Los debates sobre esta noción de interculturalidad nos ocupó como diez años de reflexión, entre los años 80 y 90. Se reflexionó, se discutió y fue un proceso muy rico. Para este momento ya habíamos dejado aquella noción inicial de *interculturalidad*, propuesta por Esteban Mosonyi, que sólo reconocía la diversidad como fenómeno de lo distinto. Para nosotros, como señalaba anteriormente, la *interculturalidad* se movió en el marco de la comprensión de las relaciones de poder, del ejercicio de la opresión en todas sus expresiones y formas. Esto llevó a la discusión teórica y política acerca de las relaciones de *etnicidad* y *clase social*. Entonces los conceptos *etnia*, *clase*, *Estado Nación*, *nación*, *nacionalidad* atravesaban todas

estas discusiones y en todos los ámbitos. Había muchos referentes teóricos mundiales, por ejemplo, de aquellos países que ya han pasado por los experimentos sociales que llevaban a la necesidad de construcción de los conceptos de nación o nacionalidad y que habían elaborado estrategias conducentes al ejercicio de Derechos de distinta clase.

Para nosotros el concepto de *interculturalidad* estaba ligado al debate sobre el ejercicio de *Derechos*, tanto individuales -los derechos ciudadanos- como los derechos colectivos. Acompañamos la trayectoria del Convenio N 169 de la Organización Internacional de Trabajo (OIT), firmado en el año 1989, sobre los derechos de los pueblos indígenas. Seguimos los debates posteriores que se reforzaban con los aportes de los movimientos sociales no sólo de la población autóctona, sino también de los campesinos, de representantes de la ciudad, porque la noción de la *interculturalidad* no podíamos pensarla sólo en relación a los oprimidos y excluidos, sino en relación al conjunto de toda la nación. La pregunta era cómo el conjunto de la nación puede asumir toda esta diversidad, pero no sólo para reconocer las diferencias, sino para reconocer los derechos, para reconocer todos aquellos elementos que nosotros denominamos como manifestaciones de explotación y opresión, que se daban en amplios segmentos de la sociedad nacional.

El concepto de *explotación* aludía al predominio económico de las élites sobre los sectores populares y los sectores subalternos. El concepto de *opresión* tenía más relación con el concepto de las desigualdades sociales, culturales y lingüísticas provocadas por la misma explotación. En otras palabras, los dos conceptos, opresión y explotación, sustentaron nuestra visión inicial de *interculturalidad*. Lo anterior significa que para que las relaciones interculturales sean adecuadas, la sociedad debe asegurar niveles de coexistencia pacífica y de participación en la riqueza y de acceso satisfactorio a los bienes naturales y culturales colectivamente generados, por tanto implica procesos de empoderamiento y de participación en el poder por la vía de la gobernanza y la gobernabilidad y el ejercicio de derechos de los individuos y los colectivos sociales así como el reconocimiento pleno de los derechos de la naturaleza.

- ¿Y el concepto de *multiculturalidad*? En el discurso europeo este término a menudo es tomado como sinónimo de la *interculturalidad*. ¿Qué lugar ocupa en la realidad ecuatoriana?

El concepto de *multiculturalidad* no viene de América Latina. Nace en los países centrales, en Estados Unidos y en Europa. Se difunde desde allí no solo en su propia geografía sino en aquellos países periféricos donde la influencia económica y cultural de tales países centrales es promovida por las élites locales. El concepto de multiculturalidad-o multiculturalismo-, sirvió originalmente para autoexplicar, facilitar o negociar los temas de inserción de las oleadas de inmigrantes en los países centrales a los cuales los migrantes iban en búsqueda de trabajo, sea por razones de la precariedad económica, de persecución política o, incluso, por la guerra. Más allá de este primer sentido de multiculturalidad, esta noción se relaciona con las ideas y procesos apuntalados desde el neoliberalismo global, como para el caso de Guatemala, lo señala correctamente Hale (1984, 2007), citado por López (2011).

- *¿Sería correcto relacionar el concepto multiculturalidad con la migración externa y los procesos de desigualdad, opresión y explotación, vinculados a ella, y el concepto de interculturalidad con la desigualdad, opresión, explotación interna de los pueblos autóctonos?*

Es más que esto. Algunos autores usan el concepto *multiculturalidad* también para referirse a nuestra realidad ecuatoriana. Pero como ya habíamos establecido el campo de referencia del concepto *interculturalidad* en relación con los Derechos de los pueblos indígenas, desechamos la noción de multiculturalidad por varias razones. Una de ellas, es porque ubicamos el concepto de *interculturalidad* en la comprensión de la desigualdad producto de la explotación y de la opresión, ejercidas por las clases pudientes de nuestros países sobre la propia población autóctona y, en segundo lugar porque el concepto multiculturalidad busca situar las contradicciones sociales en el marco del fenómeno migratorio internacional obviando las causas que desatan la migración en los países de origen de los migrantes. En nuestros países el poder se expresaba y expresa a partir de toda clase de dominio, no sólo social, económico o religioso, sino también cultural y lingüístico. Fenómenos como el desplazamiento de las lenguas indígenas, rechazo de la identidad cultural, vergüenza lingüística, pobreza y extrema pobreza, están relacionados con el colonialismo interno, antes que con el desplazamiento a otro país. Relacionamos la *interculturalidad* con la desigualdad y con el dominio de las estructuras de poder interno y externo. Reconocemos que la noción de *multiculturalidad* se ha desarrollado en los propios países hegemónicos y, como vimos, en relación con los procesos migratorios o de desplazamientos masivos desde los países periféricos hacia los países centrales, en búsqueda de trabajo, de nuevas formas de vida y, de manera extrema, de la preservación de la vida. Mientras la interculturalidad promueve el *cambio de estructuras socioeconómica en el seno de las propias sociedades nacionales*, el multiculturalismo -en su versión más crítica-, propone la *mitigación de las condiciones oprobiosas* de los migrantes en su búsqueda de inserción a las sociedades de acogida, que son las más poderosas o ricas del planeta.

- *¿Cree que sería correcto utilizar el término interculturalidad para tratar el problema de la identidad confusa, indeterminación o pérdida de identidad en la población inmigrante?*

Considero que este problema va más allá de una simple elección del término *multi-* o *interculturalidad*. Lo que habría que hacer es reflexionar dónde y para qué surgen estos conceptos. Tanto en los Estados Unidos, como en Europa, el concepto *multiculturalidad* o *multiculturalismo* fueron usados para paliar con la desigualdad y algunas formas supresas de explotación y opresión en la vida de los inmigrantes. Algunos pensadores introdujeron el matiz de *multiculturalismo crítico*, que indujo la reflexión sobre el ejercicio de derechos de los inmigrantes, similar a lo que nosotros habíamos planteado al tratar el concepto de *interculturalidad*. Y en la lógica de la *paz intercultural* sólo el reconocimiento de los derechos sería capaz de generar las situaciones de no-violencia, de respeto, de aceptación o de la paz misma. En el caso de *multiculturalismo crítico*, hay que decir que el número de autores latinoamericanos que lo avalan es muy reducido. Estos llegaron a reclamar los derechos ciudadanos para los inmigrantes, pero sólo para aquellos que están instalados de forma permanente en los países de acogida, incluso desconociendo la migración interna

al interior de las propias fronteras nacionales así como sus causas y efectos indeseables. A nosotros este concepto no nos pareció adecuado, debido a que no permitía entender el origen del fenómeno de la opresión y exclusión, independientemente de si se refería a la población autóctona o inmigrante. Por esto desarrollamos la noción de *interculturalidad*.

Hay que tener en cuenta que el concepto *interculturalidad* también ha evolucionado con el tiempo. En un inicio habíamos reconocido la existencia de las desigualdades de las clases sociales, las formas de explotación, las formas de opresión cultural, lingüística, simbólica, discursiva. No obstante, con el transcurso de tiempo sentimos que habíamos sufrido una especie de derrota, porque las élites rápidamente se apropiaron del concepto a través de la normativa nacional. Incluso los gobiernos de derecha usaron el concepto *interculturalidad* despojándolo del análisis profundo que hicimos de nuestra propia historia, estructuras sociales, de nuestro imaginario, de nuestros símbolos y de la vulnerabilidad extrema de los derechos de los pueblos indígenas. Igual ha ocurrido en otros países de la región latinoamericana.

El avance en el reconocimiento de los Derechos Humanos llevó al reconocimiento de nuevos derechos que no estaban representados en las anteriores generaciones, como, por ejemplo, el *derecho a la identidad*. A partir de allí empezamos a discutir sobre los *derechos de interculturalidad*, sobre el derecho a tener derechos, aunque esta expresión parezca redundante. Sobre el pleno acceso a tener derechos, no en la normativa, sino en el ejercicio de la vida, en el vivir diario: derecho a educación, a la salud, al capital, al acceso a la tecnología, etc. Siempre parece oportuna la aclaración de que actualmente tales derechos están cuestionados y vulnerados en el marco de los gobiernos neoliberales europeos para sus propias poblaciones y, con mayor razón, para los migrantes de origen africano o euroasiático que intentan cruzar las fronteras hacia países europeos con mayor desarrollo, después de haber sido despojados de cualquier derecho humano en el marco de las guerras que, día a día, son ejecutadas por mercenarios y asociaciones globales que propician el negocio de la guerra.

En el caso de los indígenas, el reconocimiento de los derechos también hacía alusión al *territorio* y la *territorialidad*. Se trataba de la apropiación práctica, pragmática de la tierra por medio de la reproducción biológica y cultural, pero también de la apropiación simbólica de la propia historia, de los propios símbolos, de la lengua y de la cultura propia. Desde este punto de vista, los pueblos amazónicos nos han dado una tremenda lección sobre el concepto de territorialidad, porque eran los primeros en luchar por el pleno acceso a sus territorios ancestrales. El concepto de *territorialidad* estaba ligado a la pregunta qué tiene que tener una nación o una nacionalidad. En su principio los pueblos indígenas, como el *shuar*, no reconocían su *nacionalidad shuar*, sino se consideraban *nación shuar*. Con el tiempo el concepto de *nacionalidad* se impuso sobre el término *nación* para evitar la superposición del significado con el conjunto de las nacionalidades que conforman el Estado Nación. También en el marco de los pueblos amazónicos se discutía sobre qué tiene una nacionalidad y qué tiene una nación para ser, respectivamente, una nacionalidad o una nación. Allí empezó un largo proceso en el que los representantes indígenas y no indígenas, que acompañaban este proceso, opinábamos que uno de los sustentos de la na-

cionalidad o de la nación indígena era la reapropiación práctica y simbólica del *territorio*, que constituye la base de la reproducción biológica y cultural. La práctica se llevó a cabo a través de la eliminación de la fragilidad jurídica en este campo, que por primera vez permitía el libre acceso, uso y distribución de los recursos, considerando el territorio no como mercancía sino como la fuente de reproducción biológica y cultural, como fuente única que podía garantizar la identidad propia de un grupo local. Creíamos que era necesario pensar en fortalecer la identidad cuando se incrementaba la exposición a la violencia del flujo migratorio y el fenómeno masivo de urbanización de los pueblos indígenas. En los años 80-90 el escenario para discutir la interculturalidad contenía la reflexión sobre la nacionalidad, la seguridad y garantía de acceso a los derechos jurídicos, a la tierra, a la inviolabilidad e intransferibilidad de los territorios. La tierra era vista como un bien colectivo, no como un objeto de la comercialización. La intransferibilidad de las tierras tenía que ver con la privatización de la tierra, proceso desenfrenado a finales de los años 90 en la Costa y en las ciudades y poblados serranos. Sin asegurar esta in-transferibilidad de la tierra de los pueblos ancestrales ésta se perdía en manos de los grandes terratenientes, y con ello los pueblos indígenas se verían despojados no sólo de sus riquezas sino también de su propia identidad.

De modo que el concepto *interculturalidad*, ligado al concepto *nacionalidad*, abarcaba la defensa de varios derechos jurídicos, plasmados tanto en el ámbito nacional como internacional. Desde el punto de vista del estatuto jurídico internacional se defendía el compromiso del Convenio N° 169 de la OIT y, años más tarde, la Declaración de los derechos de los pueblos indígenas, firmado en el año 2007 por las Naciones Unidas. Poco a poco en todo el ámbito internacional se asumió el concepto de *interculturalidad*.

- ¿Qué políticas, sociales, educativas se podría implementar para el desarrollo de la interculturalidad?

Los países que asumieron el concepto de *interculturalidad* eran Ecuador (desde el inicio de la discusión de este término), luego se sumaron Colombia, Perú (había tenido unos antecedentes en los años 70 con el gobierno de Velasco Alvarado, que, por primera vez, fomentó el uso popular de la lengua quechua), posteriormente se incorporaron México, Guatemala, Honduras, Nicaragua, Salvador, Venezuela, Bolivia, Chile, Brasil, Paraguay y, al final, Argentina. Casi todos los países latinoamericanos asumen el programa de la Educación Intercultural. Aquí hay que destacar una nueva discusión en torno al concepto que estamos analizando. En este momento inicial los autores solían hacer uso de los conceptos *biculturalidad* y *bilingüismo*. Algunos asumían el concepto de *interculturalidad*, pero anteponiendo el de *bilingüismo*, otros preferían anteponer el de *interculturalidad*. Así aparecen dos formas de denominar este tipo de educación: Educación Intercultural Bilingüe (EIB) - en México, Honduras, Ecuador, Perú, Nicaragua, Bolivia, Chile y ahora en Argentina- o Educación Bilingüe Intercultural (EBI), como en Guatemala. También hay países, como Paraguay, donde esta discusión no ocurría ni ocurre con la amplitud necesaria. Hay que reconocer que la mayoría de los países incluye en sus programas educativos la interculturalidad, por un lado, y, por otro, el bilingüismo. La denominación de estos

programas tiene dos enfoques: unos priorizan la interculturalidad, es cuando aparecen los programas de la Educación Intercultural Bilingüe, y otros otorgan mayor importancia al bilingüismo, dando lugar a la Educación Bilingüe Intercultural. Muchos países cambiaron su legislación, como México, donde primero se daba Educación Bilingüe Intercultural y, a partir de 2006, se da la Educación Intercultural Bilingüe. Una de las grandes propuestas del sistema educativo mexicano es ampliar el ámbito de la educación intercultural, atrayendo a esta oferta educativa no sólo a los pueblos indígenas, sino a toda la población. No obstante, en México existe contradicción entre los conceptos. Por un lado, el país se declara *multicultural*, haciendo uso a una de las vetas teóricas del multiculturalismo, por el otro, en lo que se refiere a la Educación, hace uso del concepto de *Interculturalidad* (Moya, 2011, 2004).

En el caso de Colombia se adopta el concepto de *Interculturalidad*, con referencia a los pueblos originarios, indígenas, pero también a los pueblos afro-colombianos. Este concepto se asume como un “horizonte socializador”, que regula la convivencia de los pueblos y reconoce sus derechos. La situación de guerra a la que fue sometida Colombia desde la segunda mitad del siglo XX-y cuyos Acuerdos de Paz se discuten al momento entre las FARC y el gobierno colombiano-, no permitía hablar de la Interculturalidad desde la perspectiva del ejercicio de derechos porque tal enfoque interpelaba la naturaleza hostil del Estado colombiano frente a su sociedad civil. De hecho eran perseguidos los indígenas que trataban de acceder a una educación propia y pertinente. Muchos de los que obtuvieron el título universitario se desarrollaron como etno-educadores. La propuesta central de los movimientos sociales colombianos fue la de desarrollar un proyecto político pedagógico que volvieran posibles las aspiraciones de satisfacer sus necesidades materiales y espirituales, obstruidas y canceladas por las élites nacionales.

En el caso de Bolivia la admisión de los programas de la Educación Intercultural Bilingüe fue formalmente más tardía, pues se ubica en los años ochenta, aunque los desarrollos de las escuelas comunitarias, respetuosas de las identidades andinas, se remontara a los años veinte del siglo pasado. Si en Ecuador abogamos a favor de una educación que promoviera la “interculturalidad para todos” en Bolivia las políticas educativas impulsaron el “bilingüismo para todos” (Moya, 2009).

Vale la pena aclarar que la introducción del término *Intercultural* en los textos legislativos no garantiza su cumplimiento en concordancia a la interpretación histórica del término y su vinculación con los pueblos indígenas y respeto de sus derechos. Así, los gobiernos extremadamente represivos han hecho un uso abusivo del concepto de interculturalidad, sin que esto les impidiera ejercer extrema violencia contra sus pueblos indígenas, los afro-descendientes y la sociedad en general. Por lo tanto, el mero uso de la etiqueta de *interculturalidad* sin aludir a su significado no garantiza el cumplimiento real de los derechos.

Vista la articulación del concepto de *Interculturalidad* con el del ejercicio de poder y la usurpación del poder a los sectores medios, sectores populares, pueblos indígenas y afro-descendientes por parte de las estructuras dominantes, se desarrolló la comprensión del acceso y del manejo del poder, centrando tales objetivos en los ámbitos locales. Este

ejercicio es desigual y más bien coyuntural en cada sociedad nacional. Así, el movimiento maya, después de la firma de Paz Firme y Duradera -en el año 1996-, tuvo una consigna que decía “*la Interculturalidad para nosotros [los mayas] es poder compartido*”. Se trataba del poder para ejercer la gobernanza, el derecho de intervenir en las políticas públicas, como las de educación, salud, políticas sociales, distribución de la riqueza, acceso a los nuevos conocimientos y tecnologías, manejo de las finanzas, acceso a los puestos de decisión, control de las fuerzas represivas, seguridad jurídica, etc. Lamentablemente, no se ha consolidado desde entonces hasta el momento la imaginada *Paz firme y duradera*, cada vez se vuelven más remotas las llamadas *ventanillas indígenas*, o los espacios públicos abiertos por las élites gobernantes a las demandas indígenas.

También hay que destacar que el uso indistinto de los calificativos *Intercultural* y *Multicultural* es un error, porque se parte de una realidad distinta. En la práctica de la vida diaria el término es lo que menos importa si no existe la distribución equitativa de la riqueza, si no existe la reflexión acerca de qué significa la gobernanza y la gobernabilidad en el sentido de la amplia participación de las personas en la vida pública y las garantías del Estado para procurar el bienestar de todos, especialmente de los más vulnerables.

- ¿Era la reflexión sobre la Interculturalidad lo que llevó a revivir el concepto indígena de Sumak Kawsay?

En caso de Ecuador y de Bolivia los conceptos como *Interculturalidad* no partían directamente de las culturas indígenas, sí desde los sectores intelectuales y políticos que venían trabajando con los sectores populares y los sectores indígenas. Se trató más bien de una apropiación progresiva de la noción de interculturalidad, muy ligada a la formación organizativa de los colectivos sociales. En lo que se refiere al *Sumak Kawsay*, es un concepto andino que se encuentra en la cultura *kichwa* y *aymara* (*Sumak Qamaña*) que representan la gran civilización andina que abarca millones de personas. En la lengua *kichwa* *Kawsay* quiere decir *vida, el vivir*, y *Sumak* indica el concepto de *belleza, bienestar y perfección*. En esta lengua se puede hablar del *Suma ksumakmikawsay*, que equivaldría a una especie de *felicidad suprema*, vista como un ideal que, progresivamente, se puede alcanzar. La vida, para un miembro de la cultura *kichwa* es la cultura y, la cultura es la vida. No se puede imaginar la vida sin la cultura ni al revés. Por esto, como *Kawsay* se traduce como *vida*, y como *cultura*, no hay otra palabra que signifique *cultura* que no sea *Kawsay*.

- ¿Es correcta la traducción de Sumak Kawsay como Cultura del Buen Vivir?

Sí, pero esta traducción está incompleta. Como dije, en la cultura *quichua* *el vivir* sería incomprensible fuera de la cultura. Ambos conceptos, la vida y la cultura, son inseparables incluso en la forma homónima de la palabra *kawsay*. Otra traducción posible sería *la cultura de la vida*, como se concibe por el movimiento indígena boliviano y que implica equidad, inclusión, democracia y convivencia armónica con la naturaleza (Fisher y Fasol, 2013: 26-29). En la lengua *aymara* pasa algo parecido. Los *aymara* bolivianos, cuando asumen este concepto, plantean desarrollar una *pedagogía* de este paradigma filosófico. No obstante, hay que tener cuidado con los conceptos, porque *Buen Vivir* no es lo mismo

que la *buena vida*. La *vida buena*, por el contrario, la relacionamos con el ejercicio de derechos, acceso a la salud, a la alimentación, al trabajo bien remunerado, a la no exposición a la violencia; mientras la *buena vida* es gozar de lo que no se ha producido, pero sí se ha apropiado indebidamente. El *Buen Vivir* lo relacionamos con el vivir bien, en equilibrio, con uno mismo, con los demás y con la naturaleza.

5. A modo de reflexión final

Respondiendo al objetivo de nuestro estudio enfocado en el análisis de la historia del término *interculturalidad* en América Latina, en el examen de los marcos legislativos que lo incluyen y en el estudio de las manifestaciones de la paz intercultural, reflejada en la cosmovisión andina de Sumak Kawsay, nos preguntamos si sería correcto explicar la naturaleza de la *Paz Intercultural* a través de la defensa del equilibrio entre *vivir bien con uno mismo* (Paz Interior), *con los demás* (Paz Social) y *con la naturaleza* (Paz Gaia). El concepto *Paz Intercultural* se relaciona con la filosofía de *Sumak Kawsay*, desarrollada desde hace siglos por las culturas andinas. En la Constitución de la República de Ecuador se sustenta una propuesta de protección a los conocimientos ancestrales, como un elemento del *Su-mak Kawsay*, idea reflejada en el artículo 57, Capítulo cuarto, que dice: “Se prohíbe toda forma de apropiación sobre los conocimientos, innovaciones y prácticas de las comunas, comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas”, noción que no se contradice con la propuesta de que la humanidad pueda gozar de bienes comunes, materiales e inmateriales.

Un concepto contemporáneo de la *paz intercultural* podría asumir los conceptos filosóficos de los pueblos indígenas, si sus impulsores logran entender y asumir la cosmovisión indígena, sus paradigmas de bienestar, de equidad, de cooperación y reciprocidad, de libertad y felicidad, del bienestar concebido sólo dentro de la sociedad y de la cultura, de ayuda y también de paz sin dar priorización al bienestar material. Nos hacemos la pregunta ¿está preparada la sociedad europea para asumir y poner en práctica este tipo de paz? ¿Sería posible transferir la Filosofía Andina de *Sumak Kawsaya* los pueblos de todo el mundo, esperando que lo acepten como una referencia pacífica de la creación del bienestar? ¿Podría tener cabida en una sociedad educada para el consumismo, individualismo, priorización de la razón sobre el afecto, rechazo de la identidad propia en el marco de los movimientos globalizadores?

Fernández Herrería (2003:15) sugiere que la “paz debe construirse ecuménicamente, interculturalmente, desde un diálogo cultural en el que participen *todas las vivencias culturales de paz*, debe ser una paz que preserve toda la riqueza, toda la diversidad cultural de la experiencia humana acerca de la paz. Por consiguiente, debe ser construida, rescatando el tesoro oculto que respecto de la paz está esparcido por toda la humanidad”. Desde este punto de vista podríamos aspirar a construir una Paz Intercultural que vaya enriqueciéndose con la práctica de los pueblos, y por qué no, teniendo como referencia la Filosofía Andina, donde los conceptos de la felicidad y del equilibrio sean asumidos para la generación del bienestar con los demás y con la naturaleza. Podríamos aspirar a

construir una paz capaz de transferir el conocimiento para este bienestar fomentando las relaciones de reciprocidad.

Probablemente este paradigma sea criticado por ser pacifista, por desafiar las relaciones de desigualdad, de opresión, de hostilidad, cada vez más marcados en el mundo actual. Como respuesta a la hostilidad creciente podríamos aspirar a construir una antología del conocer mundial sobre la paz, enriqueciéndolo desde la noción de la interculturalidad, desde el reconocimiento de los Derechos, recopilando el saber de las diversas fuentes filosóficas, éticas, ontológicas, estableciendo coincidencias en el tratamiento de este tema por distintos pueblos, con el fin de crear una filosofía más profunda de la paz intercultural que permita la construcción de los espacios de interacción positiva entre las culturas.

Teniendo en cuenta la problemática del creciente proceso migratorio mundial, debido a la expansión de la violencia directa e indirecta, habría que aceptar que la filosofía de *Sumak Kawsay* no está reservada sólo a los pueblos andinos. La búsqueda de las respuestas pacíficas a la actual diversidad conflictiva lleva a encuentros, como el producido entre la filosofía andina, de la mano de sus representantes, con distintos grupos étnicos. Los conceptos, que envuelven la demanda de paz, se prestan a la discusión, a la búsqueda de los equivalentes en distintas culturas. El fenómeno *Sumak Kawsay*, desde su interpretación actual, renace en la primera década del siglo XXI no como resultado de los contactos culturales del pasado, sino como encuentro intercultural del presente, que remite al respeto tridimensional del equilibrio personal, social y gaia (que está en crisis: cambio climático, crisis sociales, económicas, políticas, enfoques morales). Las preocupaciones globales, la reflexión de los pueblos, la lucha de los intelectuales por los Derechos Interculturales conducen a las nuevas filosofías de paz, en el proceso globalizado de interacción del conocimiento, al encuentro con las filosofías ancestrales, con el fin de reorganizar la convivencia humana dotándola de mayor armonía. La generación de las nuevas formas de pensar, de organizarse, de interpretar la realidad, en función del bienestar social, puede ayudar a la reinención mutua entre los continentes.

Somos conscientes que vincular la filosofía con la práctica es una labor difícil. Las filosofías suelen pervivir en la teoría y agotarse en la práctica, por influencia de la burocratización, o por su transformación en aquello que fue criticado originariamente. La puesta en práctica de la filosofía de *Sumak Kawsay*, o de la *Paz Intercultural*, tendría que ser compromiso de todos, lo que es difícil en el imperio del gran capital. Los conceptos que sirven para imaginar el bienestar suelen ser considerados utopías, aunque esto no significa que las utopías no puedan realizarse. Las utopías son fuerzas intelectuales, emocionales sin las que la humanidad nunca hubiese avanzado. Los movimientos pacifistas, antirracistas, feministas, los movimientos a favor de los derechos sexuales o los derechos lingüísticos, que en algún momento estaban considerados utopías, actualmente son aceptados por la sociedad. Las utopías se ganan y también se pierden cuando se normalizan, se legalizan y adquieren un carácter cotidiano. Es entonces cuando viene el momento de volver a rearmarse, repensarse y reencontrarse para volver a ganar.

Como perspectiva del estudio de la *paz intercultural* podríamos plantear un análisis más profundo de los programas internacionales, promotores de la interculturalidad, que

podrían aportar la información necesaria para la fundamentación de una base teórico-empírica del constructo de la Paz Intercultural, dirigido a la creación de los espacios de interacción positiva entre las culturas. La profundización en el conocimiento de la Paz y la Interculturalidad ofrecería no sólo el análisis del estado actual de los conflictos intra-estatales, interétnicos, inter-confesionales, cuyo fin es el desarrollo de unos modelos teórico-metodológicos comunes de prevención y gestión de los conflictos en el marco de las relaciones interculturales a nivel macro-, meso- o micro, sino que proporcionaría una oportunidad de desarrollar los modelos interdisciplinarios de prevención de la violencia estructural y cultural, teniendo como ejemplo las prácticas de aquellas culturas que construyen su interacción con los demás a base de los paradigmas del bienestar, respeto mutuo, aceptación, equidad, cooperación, reciprocidad, libertad y felicidad.

6. Referencias bibliográficas

- AA.VV (2011) *El Buen Vivir. Territorio indígena y gobernanza*. [En línea]. <<http://www.territorioindigenaygobnanza.com/elbuenvivir.html>> [Consultado el 10 de marzo de 2016].
- Basabe, Nekane; Zlobina, Anna; Páez, Darío (2004) *Integración socio-cultural y adaptación psicológica de los inmigrantes extranjeros en el País Vasco*, Vitoria, Servicio Central de Publicaciones del Gobierno Vasco.
- Campos, Iris; Biot, M^a José; Armenia, Ana; Centellas Sonia; Fabiana Antelo (2011) *Investigación biográfico-narrativa. Parte 2*, Madrid, UAM. [En línea]. <http://www.uam.es/personal_pdi/stmaria/jmurillo/InvestigacionEE/Presentaciones/Curso_10/IBN_Trabajo_2.pdf> [Consultado el 10 febrero 2016].
- Constitución de la República de Ecuador* (2008) Ciudad Alfaro: Asamblea Constituyente. [En línea]. <http://www.oas.org/juridico/pdfs/mesicic4_ecu_const.pdf> [Consultado el 24 de febrero de 2016].
- Nueva Constitución Política del Estado* (2009) Asamblea Constituyente de Bolivia. [En línea]. <<http://web.archive.org/web/20110904170558/http://www.presidencia.gob.bo/download/constitucion.pdf>> [Consultado el 24 de febrero de 2016].
- Estermann, Josef (1998) *Filosofía Andina. Estudio Intercultural de la sabiduría autóctona andina*, Quito, Abya-Yala.
- Fernández Herrería, Alfonso (2003) Una reconstrucción intercultural del concepto de paz, en *La educación para una cultura de paz: problemas y perspectivas*. Madrid, UNED, pp. 29-54.
- Fernández Herrería, Alfonso (2004) Paz Intercultural, en López Martínez, Mario (dir.) *Enciclopedia de Paz y Conflictos*, Granada, Editorial Universidad de Granada-Junta de Andalucía, Vol. 2, pp. 900-903.
- Fernández Herrería, Alfonso (2015) Teoría de la paz. Evolución del concepto de paz. Una propuesta de reconstrucción, en *Temas de pedagogía social/educación social*. Granada, Editorial Universidad de Granada, pp. 89-131.

- Fisher, Valdi y Fasol, Marc (2013) *Las semillas del Buen vivir, La respuesta de los Pueblos Indígenas del Abya Yala a la deriva del modelo de desarrollo occidental*, Fondo Indígena.
- Fornet-Betancourt (1997) Aprender a filosofar desde el contexto de las culturas, *Revista de Filosofía*, n° 90, pp. 365-382.
- Giménez Romero, Carlos (2003) Pluralismo, multiculturalismo e identidad. Propuesta de clarificación y apuntes educativos, *Educación y futuro; revista de investigación aplicada y experiencias educativas*, n° 8, abril, pp. 9-26.
- Giménez Romero, Carlos (1997) La naturaleza de la mediación intercultural, *Migraciones*, n° 3, pp. 125-159.
- Hale, Charles R. (2007) *Más que un indio: Ambivalencia racial y multiculturalismo neoliberal en Guatemala*, Guatemala, AVANCSO.
- Hale, Charles R. (1984) Rethinking indigenous politics in the era of the indio permitido, *Report of the Americas*, NACLA, septiembre-octubre, pp. 16-21.
- Hidalgo-Capitán, Antonio Luis; Arias, Alexander y Ávila, Javier (2014) El pensamiento indigenista ecuatoriano sobre el Sumak Kawsay, en *Sumak Kawsay Yuyay. Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre Sumak Kawsay*, Huelva, Universidad de Huelva, pp. 29-73.
- Hidalgo-Capitán, Antonio Luis; Guillén García, Alejandro y Deleg Guazha, Nancy (2014) *Sumak Kawsay Yuyay. Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre Sumak Kawsay*, Huelva, Universidad de Huelva.
- Hornillo Araujo, Elena y Sarasola Sánchez-Serrano, José Luis (2003) El interés emergente por la narrativa como método en el ámbito socio-educativo. El caso de las Historias de Vida, *Portularia*, n° 3, pp. 373-382.
- Kárpava, Alena (2013) *Implicaciones de los programas de acogida temporal de los menores, víctimas de la catástrofe nuclear de Chernóbyl, en el desarrollo de la inmigración ambiental bielorrusa en la provincia de Granada. Integración en el espacio de la paz intercultural*, Tesis doctoral, Granada, Editorial Universidad de Granada.
- Kárpava Alena (2014) Belarusian immigration in Granada. The problem of uncertainty identity. Integration in the context of intercultural peace, *Vestnik Udmurtskogo Universiteta*, n° 4, pp. 31-42.
- Kárpava, Alena y Bedmar Moreno, Matías (2015) «Desahuciados ambientales» e integración de inmigrantes bielorrusos en Granada, *Pedagogía Social. Revista interuniversitaria*, n° 26, pp. 111-138.
- Leonov, Nikolai (2015) *Bases de la Conflictología*, Manual, [traducción del ruso por Alena Kárpava], Izhevsk, Instituto de las Ciencias de Computación.
- LOEI (2011) *Ley Orgánica de la Educación Intercultural*. Presidencia de la República de Ecuador. [En línea] <<http://www.evaluacion.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2015/06/Anexo-b.-LOEI.pdf>> [Consultado el 03 de marzo de 2016].
- López, Luis Enrique (2011) Democracia y cambios desde la educación latinoamericana, con énfasis en los casos guatemalteco y boliviano, en *Comunalidad, educación y resistencia indígena en la era global, Un diálogo entre Noam Chomsky y más de 20*

- líderes indígenas e intelectuales del continente americano*. Oaxaca, México, Oaxaca de Juárez, pp. 211-218.
- Mall, Ram Adhar (1998) Philosophy and Philosophies – Cross-culturally Considered, *Topoi*, Vol. 17 (1), pp. 15 - 27.
- Moya Torres, Ruth (2004) Mentalidades, prácticas sociales e interculturalidad en América Latina», en *Derivas de la interculturalidad, Procesos y desafíos en América Latina*, Quito, CAFOLIS-FUNADES, Artes Gráficas Silva, pp.15-114.
- Moya, Ruth (2009) La *interculturalidad* para todos en América Latina, en *Interculturalidad, educación y ciudadanía. Perspectivas latinoamericanas*, La Paz, Bolivia, Plural, pp. 21-56.
- Moya Torres, Ruth (2011) La educación indígena y el ‘Buen Vivir’: una alternativa en medio de la crisis, en *Comunalidad, educación y resistencia indígena en la era global, Un diálogo entre Noam Chomsky y más de 20 líderes indígenas e intelectuales del continente americano*. Oaxaca, México, Oaxaca de Juárez, pp. 281-290.
- ONU (2007) *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los pueblos indígenas*. [En línea] <http://www.un.org/esa/socdev/unpfi/documents/DRIPS_es.pdf> [Consultado el 25 de febrero de 2016].
- Panikkar, Raimon (2006) Decálogo: Cultura e Interculturalidad, *Cuadernos Interculturales*, primer semestre, Vol. 4 (6), pp. 129-130.
- SENPLADES (2013) *Plan Nacional para el Buen Vivir 2013-2017*, Quito, Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo. [En línea]: <www.buenvivir.gob.ec> [Consultado el 03 de marzo de 2016].
- UNICEF (2004) *Nacionalidades y pueblos indígenas, y políticas interculturales en Ecuador: Una mirada desde la educación*, Quito, Ministerio Coordinador De Patrimonio.
- Varese, Stefano (2011) «Los pueblos indígenas combatiendo el nacionalismo de Estado y el globalismo corporativo», en *Comunalidad, educación y resistencia indígena en la era global, Un diálogo entre Noam Chomsky y más de 20 líderes indígenas e intelectuales del continente americano*. Oaxaca, México, Oaxaca de Juárez, pp. 291-306.
- Vinyamata, Eduard (2015) Conflictología, *Revista de Paz y Conflictos*, Vol. 8 (1), pp. 9-24.
- Vinyamata, Eduard (2007) *La Conflictología*, Barcelona, Editorial UOC.
- Wimmer, Franz Martin (1996) Filosofía Intercultural. ¿Nueva disciplina o nueva orientación de la filosofía?, *Revista de Filosofía*, XXXIII (80), San José Costa Rica, pp. 7-19.
- Леонов, Николай (2001) *Основы Конфликтологии*, Ижевск, Удмуртский Университет, 121 p. [Leonov, Nikolai (2001) *Las bases de la Conflictología*, Izhevsk, Universidad de Udmurdiá].

ENTREVISTAS

Ruth Moya, Doctora en Estudios Lingüísticos, Asesora de los programas de Educación Intercultural Bilingüe en diversos países de América Latina, 21 de enero, 2016

PROCESO EDITORIAL • EDITORIAL PROCESS INFO

Recibido: 28/03/2016 Aceptado: 07/06/2016

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO • HOW TO CITE THIS PAPER

Kárpava, Alena y Moya, Ruth (2016) Paz Intercultural y Sumak Kawsay ¿Un encuentro con el origen?, *Revista de Paz y Conflictos*, Vol. 9, nº 1, pp. 47-72.

SOBRE LOS AUTORES • ABOUT THE AUTHORS

AlenaKárpava. Doctora en Paz, Conflictos y Democracia (Universidad de Granada, España), docente-investigadora en la cátedra de Comunicación Humana, UNAE (Ecuador), miembro del grupo de investigación «Valores emergentes, Pedagogía Social y políticas educativas», Colaboradora con el Instituto de la Paz y los Conflictos (UGR). E-mail: elenatraduce@hotmail.com, alena.karpava@unae.edu.ec

Ruth Moya. Doctora en Estudios Lingüísticos, Asesora de los programas de Educación Intercultural Bilingüe en diversos países de América Latina, docente en la carrera de Educación Intercultural Bilingüe, UNAE (Ecuador). E-mail: ruthmoyatorres@yahoo.com